



Junio - Julio
2004

Hermenéutica de la Cura de Sí Novohispana en el Siglo XVI



Número Actual

Números

Editorial

Sitios de Interés

Libros

Ediciones

 Proyecto
Internet

Carr. Lago de
Guadalupe Km. 3.5,
Atizapán de Zaragoza
Estado de México.

Tels. (52)(55) 58645613
Fax. (52)(55) 58645613

Por Armando Barrañón
Número 39

Reconstruir el significado del "cuidado de sí" característico de la mística novohispana, promovida en la Nueva España por los religiosos, a partir del análisis de las crónicas y el arte indocristiano, implica un estudio hermenéutico de las crónicas novohispanas que nos permita comprender el sentido de la "cura de sí" (M. Foucault, 2001: 13). Este cuidado se manifiesta en la educación de los catecúmenos, como una relación entre las partes y el todo en el campo tensional de un complejo dotado de vida y vivencias (Pannenberg, 1981: 165).

La "cura de sí" como requisito para alcanzar la verdad en su dimensión ontológica, fue estudiada por Heidegger en sus *Estudios de mística medieval*, obra en la que se reconoce la influencia de San Agustín a través de "la revitalización del pensamiento teológico y de la práctica eclesial de la religión", que dio lugar a la mística medieval (Heidegger, 1997). El agustinismo resalta la experiencia interior como experiencia interna de la existencia de Dios, que puede transformar al alma humana, en la medida en que se presenta una conexión interna de una educación progresiva en la historia humana (Dilthey, Wilhelm, ICE: 93). La "cura de sí" en San Agustín tiene como meta la *beata vita*, que es buscada por todos pues es un gozo de la verdad, *gaudium de veritate* (Agustín de Hipona, 1995: 168), y que por lo tanto debe estar de alguna manera en la memoria (Agustín de Hipona, 1995: 167.). De acuerdo con Lindbeck, la experiencia religiosa presupone un entrenamiento que facilite la asimilación de un conjunto de habilidades además del aprendizaje de formas de sensibilidad, del actuar y del pensar que se encuentran en conformidad con la tradición religiosa (Lindbeck, 1984). Para la antropología teológica, la autorrealización espiritual del ser humano se da en el cuerpo, con el cual mantiene una relación dialéctica. De esta manera el ente tiene un carácter simbólico pues precisa de expresarse para encontrar su propio ser, como ha aclarado Karl Rahner (Rahner, 1963: 283-321).

Esta reconstrucción del significado de la "cura de sí" en la Nueva España, como requisito para conocer la verdad (Barrañón, 2003), nos remite al concepto de vivencia expuesto por Schleiermacher, en contraposición a los límites kantianos de la intuición pura de la experiencia posible. De hecho Kant encuentra insostenible el determinismo de la física clásica cuando se le trata de aplicar a la moral en la que la libertad humana es aceptada, lo que admite un dualismo de espíritu y naturaleza que le lleva a tratar de reconciliar la universalidad y la subjetividad a partir de su tesis filosófico-trascendental.

Aproximaciones metodológicas a la cura de sí

Dilthey piensa que la "estructura" de la vida se comprende al referir lo singular al todo del cual es miembro o momento. Sobre esta vivencia Dilthey considera, siguiendo la concepción histórica científica, que fue el cristianismo el que pudo rebasar los límites de la ciencia antigua, restringida a la religiosidad del mundo exterior y planteó la vida anímica como un problema religioso y científico. En cuanto a la totalidad, le parece a Dilthey que tiene distintos grados, los que se transforman durante los procesos

históricos, conforme estos procesos históricos cambian las relaciones entre las partes de los distintos niveles de la totalidad (Dilthey, ICE: 47).

Por su parte Troeltsch sigue el método histórico-religioso, para el que es vital aislar las "configuraciones religiosas de ideas" de la dogmática teológica, pues están conectadas con la situación general de la cultura (Troeltsch, 1915: 50). Le interesa el proceso socio-cultural de la irradiación e implantación del cristianismo, como orden ético de la Antigüedad cristiana pues nos revela una sistemática de valores culturales que son útiles a la vida espiritual contemporánea. Para Troeltsch, no es posible fundar la religión o la moral sobre la base de la experiencia puramente sensible pues la *psique* no es algo vacío que se va colmando histórica y evolutivamente debido a la influencia del mundo sensible externo (Troeltsch, 1895:387.). Considera que la percepción ideal religiosa alcanza la realidad cuando el poder divino se expresa en las creaciones ideales individuales, ya que lo universal solamente se materializa en formas individuales (Troeltsch, 1896: 76ss y 79ss.). Le parece que la humanidad está estructurada teleológicamente alrededor de un "fin último común", como el de la escatología futurista cristiana, que vuelve problemática la relación entre los propósitos individuales y las instituciones sociales (Troeltsch, *Die Absolutheit des Christentums*, 100).

Para Harnack, en conformidad con la vía histórico-dogmática, la revitalización derivada de la mística surge de la experiencia personal y la piedad que se funden con la doctrina del pecado y de la gracia (von Harnack, 1910:59). Le preocupa reconstruir la historia de los dogmas en la que la teología cristiana evoluciona hasta una teología eclesial.

En el extremo opuesto, Von Kempfer considera que la historia es una red de acciones cuyas estructuras son descubiertas por la investigación histórica, empleando las teorías económicas, y sociales, la psicología y las ciencias jurídicas. Aún más, piensa que el uso de los métodos de las ciencias naturales en las ciencias del espíritu ha menoscabado la autonomía epistemológica de éstas últimas (von Kempfer, 1924: 225). Cassirer considera que la "percepción de la expresión" es aquella que capta las estructuras del sentido y por lo tanto se constituye en el principio específico de las ciencias de la cultura pues las distingue de las ciencias de la naturaleza (Cassirer, 1975:81).

Y en la perspectiva de la teología post-crítica, que considera incompleto cualquier sistema que excluya la fe, se vuelve otra vez importante el tema del "sentir de los fieles" Newman considera la influencia del Espíritu Santo en la Iglesia, que como cuerpo místico de Cristo recibe un *phronema* o instinto en la forma de tacto cristiano que le permite discernir entre herejía y ortodoxia (Newman, 1985: 73). La tradición es considerada desde un punto de vista elástico ya que acepta las innovaciones doctrinales, además de ser fuente de conocimiento tácito (Dulles, 2003: 28). La teología post-crítica considera necesaria a la conversión como una transformación interior que modifica la percepción del mundo exterior que tiene el converso. Esto es justamente lo que san Pablo enseña a los cristianos, como sabiduría (*sophian*) divina que en hebreo es referida como *hokhma* y que ha sido revelada como el destino de todos los hombres. Y este destino oculto se funda en el hecho de que no es el hombre solamente un *psykhikos anthropos* sino que en él labora el Espíritu divino que lo convierte en un ser espiritual (Tresmontant, 1980: 15). Orígenes comenta al respecto de este conocimiento gradual de la Divinidad (Orígenes, 1967: 40): "Por lo demás, que haya puntos más allá de lo exotérico, que no llegan a los oídos del vulgo, no es cosa exclusiva del cristianismo, sino corriente también entre filósofos, que tenían sus doctrinas exotéricas, pero otras esotéricas."

Hermenéutica del *cuidado de sí* novohispano

La idea de un arte hermenéutico aparece por primera vez en el

Epinomis pseudoplatónico, como comprensión del sentido de la tradición religiosa, en oposición al arte adivinatorio de la mántica (*Epinomis*, 275). Para Platón, los poetas son intérpretes de los dioses () en contraste con los rapsodas que son simplemente "intérpretes del intérprete" (Platón, 534e). De manera profana se empleó en Grecia el término *hermeneia*, como lo hizo Aristóteles en su doctrina de la proposición (*Peri Hermeneias*), cuyo título también podría significar "sobre la expresión lingüística". Flacius propone en 1567 un conjunto de reglas para interpretar universalmente la Escritura, en oposición a la postura católica post-tridentina. Por su parte, Schleiermacher extiende el campo de acción de estas reglas al objetivo más general de comprender cualquier forma de comunicación humana, presuponiendo el contexto histórico en que se da esta comunicación.

El problema filosófico de la hermenéutica subyace a toda reconstrucción del espíritu de una época que emplea documentos que se relacionan con el período que se estudia. En la España del siglo XVI subsiste el precepto que ha regido la conexión entre sujeto y verdad a través de la historia del mundo occidental: "cuida de ti mismo" (*epimeleia heautou*). El cuidado de sí mismo, como requisito para alcanzar la verdad, es la preocupación constante de Sócrates, quien dice haber recibido de los dioses la orden de pedir a todas las gentes que se ocupen de ellos mismos, pues es mejor preocuparse (*epimêletheiê*) menos de lo que tienen, que de su propia persona (Platón, 1975: 10). La interpretación que da Epícuro de la filosofía como camino a la santidad, lo hace llegar a la conclusión de que es importante para jóvenes y los viejos el filosofar (Epícure, 1977).

Y esta disciplina espiritual es la que se busca ejercer en la llamada conquista espiritual de la Nueva España, como requisito para alcanzar la iluminación de los conversos. Sin embargo, es en el siglo XVII con la filosofía cartesiana y su *Cogito ergo sum*, cuando se inclina la balanza a favor de un variante de esta máxima, que se reduce al "conócete a ti mismo" (*gnôthi seauton*), del que ya Epícteto había hablado como centro de la comunidad humana.

Este último precepto, (*gnôthi seauton*), aparece desde los griegos en la forma de los oráculos délficos, en los que se buscaba la verdad siguiendo tres reglas conocidas: *mêden agan* (nada más), significa que sólo se planteen las preguntas que se necesiten conocer; el segundo precepto *egguê* significa que no se deben adquirir compromisos imposibles de cumplir al hacer la consulta; y el tercero, que corresponde a *gnôthi seauton*, significa que es necesario examinar cuál es la pregunta que se debe hacer poniendo atención en si mismo (Roscher, 1901: 81-101).

Desde su emergencia en el siglo V a.C., abarcando un periodo de más de mil años, el cuidado de sí mismo fue el tema central de las filosofías helenista, romana y de la espiritualidad cristiana. Impregna el ejercicio filosófico y el ascetismo, como precepto director (Foucault, 2001:13). Y se manifiesta en las prácticas de conversión y establecimientos de formas de vida cristiana que se dio en la Nueva España del siglo XVI, en un momento en que se construía una nueva nación mestiza al amparo de la interpretación cristiana. La labor misionera revivía los ideales del ascetismo cristiano, cuyas reglas austeras del cuidado de si mismo dieron lugar a una ética general de no-egoísmo, que se tradujo en la convicción cristiana de renunciar a sí mismo. Más tarde, en el siglo XVII este cuidado de si mismo (*epimeleia heautou*) fue reemplazado por los preceptos cartesianos, que lo descalifican y privilegian al conócete a ti mismo (*gnôthi seauton*) (Foucault, 2001:15), aunque el mismo Descartes reconocía su incapacidad de renunciar a la Tradición en aras de una razón auto-subsistente (Descartes, 1998: 33).

El ciclo donde la verdad transmitida puede salvar al sujeto, una vez que el cuidado de sí mismo ha dado lugar a la transformación espiritual necesaria para acceder a la verdad, se desvanece en la

edad moderna. Entonces se busca una razón auto-subsistente que produzca conocimientos y conduzca a la verdad, donde se tiene cuidado de examinar la preparación requerida (Foucault, 2001:19). Es la culminación de un largo proceso en el que se separa el principio de acceso a la verdad y las prácticas que inducen la transformación del sujeto por sí mismo, y que según Foucault tiene su antecedente en la teología que parte de Aristóteles y se perfecciona en la Escolástica.

La reflexión filosófica sobre la influencia de la labor misionera en el desarrollo de la espiritualidad novohispana es entonces una reflexión sobre las condiciones que permiten al sujeto tener acceso a la verdad dentro de una tradición. Se trata de rescatar las prácticas y experiencias que llevaron a cabo los misioneros para provocar la transformación espiritual que permitiera el acceso de los indígenas a la verdad que proclama la Tradición (Foucault, 2001: 16.).

Se llamará entonces espiritualidad, al conjunto de estas investigaciones, prácticas y experiencias que pueden ser las purificaciones, la ascesis, las renunciaciones, los cambios de parecer, las modificaciones de la existencia, etc., que constituyen, ya no con respecto al conocimiento sino para el sujeto, para el ser mismo del sujeto, el precio que se tiene que pagar para tener acceso a la verdad .

Como ha señalado Foucault, esta temática de las condiciones necesarias para alcanzar la verdad, es lo que se encuentra detrás de la idea de una posición de clase, del efecto del partido, la pertenencia al grupo, la pertenencia a una escuela, la iniciación, la formación del analista (Foucault, 2001: 31). En este sentido la conquista espiritual novohispana hereda las prácticas desarrolladas por las formas de espiritualidad occidental, que exigen la transformación estructural del sujeto para que pueda tener acceso a la verdad. Ya sea en la forma de la ascesis (*askêsis*) o del movimiento del *erôs* (amor), los misioneros realizan un trabajo sobre el ser de los indígenas, que tiene como meta la conversión y la beatitud. Hay una correspondencia entre el Dios omnisciente y los sujetos omniscientes por la fe (Foucault, 2001: 28). Se alcanza una sabiduría que no es la de este mundo (Simonetti, 2002: 21):

Hablamos sabiduría entre los que han alcanzado la madurez; y sabiduría, no de este siglo ni de los príncipes de este siglo que perecen. Más hablamos sabiduría de Dios en misterio, la sabiduría oculta, la cual Dios predestinó antes de los siglos para nuestra gloria (I Cor., 2, 6ss), encuentran [los perfectos] edificación en la ley espiritual, la cual contiene la sombra de los bienes futuros (Rom., 7, 14; Hb., 10, 1). En efecto, como el hombre está formado de cuerpo, alma y espíritu, lo mismo debemos pensar de la Escritura que Dios ha decidido dar para la salvación de los hombres.

En la medida en que el concepto de verdad en el siglo XVI no estaba aún disociado del conocimiento de la divinidad y el hombre necesitaba ser transformado espiritualmente por el Espíritu Santo para poder alcanzar esta verdad, esta iluminación requería una serie de prácticas preparatorias que incluían la conversión propiciada por la evangelización, que se daba a través de varios medios, entre ellos la ascesis y la doctrina del amor.

La definición de la cultura indígena requería una labor hermenéutica, en la medida en que implicaba ejercitar el arte y la ciencia de interpretar textos que van más allá de la palabra y el enunciado. Pero no podía haber una sola interpretación, en la medida en que el habla excede al nombrar como lo demuestra Platón en el *Cratilo* y tanto las palabras como los nombres aislados no pueden tener una sola verdad. Esta indeterminación es extendida al caso de las oraciones en el *Teéteto* y el *Sofista* de

Platón, lo que dificulta la interpretación de las culturas y vuelve ilusoria su interpretación unívoca (Ricoeur, 2003: 15).

La interpretación de la cultura indígena realizada por los religiosos se apoyaba en una sutileza que era inspirada por la iluminación divina, según los cánones tomistas. De hecho una plegaria medieval de Santo Tomás de Aquino pedía esta sutileza para superar el sentido superficial, llegando al sentido profundo o aún el oculto (Beuchot, 1997: 16): "Dame agudeza para entender, capacidad para retener, modo y facilidad para aprender, sutileza para interpretar y gracia abundante para hablar"

Fue en el siglo XVI cuando se enfrentaron la exégesis católica y el principio escriturario de la Reforma, dándose un ejercicio de la ciencia hermenéutica que según Dilthey no había ocurrido desde la controversia con el agnosticismo. Como comenta Mendieta, Cortés inició su campaña de conquista, en el mismo tiempo en que Lutero comenzó a escribir sus escritos reformados (Mendieta, 1993: 450). En el Concilio de Trento, el cardenal Bellarmino argumentó que en vista de que se han perdido fragmentos importantes del Nuevo Testamento y que los signos hebreos fueron incorporados posteriormente al texto, el principio de interpretación protestante no era aceptable pues la lectura directa de la "palabra de Dios" resultaba dudosa (Dilthey, 1978: 129). Para los Padres en el Concilio de Trento, la tradición debe llenar estos huecos que existen en la Biblia, para alcanzar su comprensión (Dilthey, 1978:131). En cambio la postura reformada considera que hay una conexión unitaria de la Biblia, lo que le lleva a concluir una "autonomía normativa de la Sagrada Escritura a través del órgano de la exégesis" (Dilthey, 1978: 131). Glassius distingue dos sentidos: el *sensus allegoricus* que devela al sentido místico y el sentido literal que es el único con fuerza demostrativa, lo que lo distingue de la demostración dogmática anexa a la alegoría católica (Dilthey, 1978: 141).

El mirar alrededor y la ciencia perversa

En San Agustín el *curare* se vuelve una carga en la tentación que resulta de experimentar la vida fáctica y que conduce a cuidar el modo de mirar alrededor. La vida fáctica es una postura radical que resulta de la objetividad de la metafísica y cosmología griegas, que habrían de desembocar en la ciencia teórico-objetiva. Esta curiosidad conduce a la caída y la decadencia que finalmente llevan a las artes mágicas y la ciencia perversa (*scientia perversa*) (Agustín de Hipona, 1995: 178). Esta busca de experiencias conduce, según Agustín, a la búsqueda de milagros y prodigios por simple curiosidad, en vez de buscarlos para alcanzar la salvación (Agustín de Hipona, 1995: 178). Al formar el Otro, el cristianismo lo reduce a un elemento diabólico, que se vuelve un *leitmotiv* de las crónicas novohispanas. Así ocurre con el *Tratado de hechicerías y sortilegios* de fr. Andrés de Olmos, quien aísla el sacerdocio nativo como elemento diabólico que deben ser extirpados para inducir el acceso de los catecúmenos a la Verdad (Olmos,1990: 43).

Muy de noche, al encender una vela encima de la casa, allá en un sitio desierto se me apareció el Diablo; como el rey se presentó engalanado, así iban engalanados los señores en los tiempos antiguos cuando iban a bailar. ; yo tuve gran miedo . El me dijo; por favor, ven; di a don Juan que por qué me rehuyó . Haz la ofrenda, reúne a la gente del pueblo, para que allá a la entrada del bosque, ante mí salgan. Puesto que de ningún modo me rindo yo en Cuernavaca; a causa de él, la Cruz allá se levanta y allá viven los padres.

En el mural del convento de Ixmiquilpan, se representa al *tameme* (cargador) infernal, como parte una serie de estaciones donde los condenados al infierno sufren distintos tormentos, como lección visual de los peligros de caer la tentación al descuidar la vida fáctica. En esta imagen se muestra como los individuos viven experiencias de sentido, creando estructuras de

sentido que son experimentadas como algo más allá de su propia existencia (Nagel, 1961). El pecado es considerado generalmente como una carga o quebradura que alcanza el nivel de una contaminación cultural, por lo que es en realidad anticomunicativo (Ricoeur, 1969). Y aquí se presenta como una forma de trasladar temporalmente la violencia que se encuentra en el comienzo de la aplicación de las normas pues la concepción simplista del poder fundado en la mera fuerza activa, no puede fundar simbióticamente los cimientos para el uso de otros medios como el amor y la verdad, los cuales comportan una plusvalía importante para la vertebración social (Luhmann, 1995: 93).

Las técnicas de difusión de la ideología ibérica fueron resumidas en el importante tratado *Rethorica christiana* de fray Diego Valadés, hijo de un conquistador y posiblemente de una mujer tlaxcalteca (De Gerlero, 1987: 82). Si bien es cierto que el uso de la imagen como medio de difusión de la cosmovisión cristiana es una característica propia del cristianismo, en sus modalidades romana y bizantina, los franciscanos reclamaron como invento propio el uso de lienzos mnemotécnicos para la enseñanza de los indígenas. Al respecto comenta Diego Valadés:

Aunque aún aquí muchos han hecho pinturas semejantes pues no cuesta trabajo ampliar lo que una vez se ha inventado); más nosotros que no andamos en busca de alabanzas del vulgo, nunca escribimos tal cosa con la intención de darla a publicidad.

La apropiación de las imágenes europeas por los *tlacuilos* indígenas se manifiesta en las propias interpretaciones gráficas que dan a las imágenes de grabados europeos. Más allá de simplemente reproducir lo que se muestra a sus ojos, funden los signos europeos con los nativos y crean nuevas entidades imaginarias. Esta imagen del *tameme* infernal es un ejemplo de esta actividad creativa, que insertan los *tlacuilos* en la *Rethorica christiana*, al lado de otros demonios que aparecen en el grabado denominado *Tormentos a los Pecadores* y que está consagrado a la ilustración de las distintas torturas que habrían de sufrir los neófitos en caso de continuar cometiendo los pecados propios de su gentilidad.

Al estudiar los frescos de Malinalco, Jeanette Favrot Peterson (Favrot, 1987: 82) ha puesto en relieve la paternidad de este Taller pues los pintores de los frescos que decoraban los conventos de este siglo eran entrenados en México, como nos lo avisa el cronista Grijalva (Grijalva, 1924:223), de donde eran enviados una vez formados como maestros para dirigir las decoraciones de claustros en el interior del Virreinato (Basalenque, 1963: 60). En su *Historia* (libro IV, cap. 12) Mendieta afirma que "no hay retablo ni imagen, por prima que sea, que no la retraten y contrahagan: pues de bulto, de palo o de hueso, las labran tan menudas y curiosas, que por cosas muy de ver las llevan a España, como llevan también los crucifijos huecos de caña."(Mendieta, libro IV, cap. 12)

El conocimiento y los placeres de la vista

El sentido de la vista es el que determina la experiencia fáctica pues se conoce a través de la sensorialidad y los ojos son los príncipes de los sentidos en lo que se refiere al conocer (Agustín de Hipona, 1995:169). En los frescos del convento agustino de Santa María Xoxoteco se presentan claramente los motivos de la *beata vita* que comparten los frailes con los catecúmenos, entendida como un requisito para alcanzar la Verdad (Artigas, 1984). De esta concepción surge la convicción de la conversión a través de imágenes y la formación de escuelas de pintores nativos (*tlacuilos*). En uno de sus murales aparece amurallada la *Ciudad de Dios* de San Agustín, teorización que inspiró la fundación de las ciudades americanas.

Fruto de la preocupación por delimitar el uso de la vista, como sentido a través del cual el alma conoce, fray Alonso incluye en

su *Physica Speculatio* un tratado sobre la física de las alucinaciones, en el que usa el principio geométrico del radio visual para desechar algunas supersticiones sobre poderes sobrenaturales de la vista (Barrañón, 2001). Efectivamente, en pleno siglo XVI se analiza el estudio de las imágenes (*phantasmata*) que, según la filosofía aristotélica, en todo momento forma el alma humana y la relación de estas imágenes con la realidad que representan, concibiéndolas Alonso como un apartado más de la ciencia física. Esta actividad que incansablemente realiza el cerebro humano, al crear innumerables imágenes, tiene entonces un carácter material que la ubica dentro del estudio de la física (Gómez Robledo, 1984: 65).

Pertenece a la física aristotélica todo ser cuya naturaleza, en orden al cuerpo, es por sí misma (*secundum se*) encaminada a él, y el alma racional es de esta condición, en primer lugar porque es la forma del cuerpo, y en segundo porque es propio de ella conocer por medio de fantasmas, representaciones concretas de las cosas. La imagen o fantasma como es bien sabido, es una función del cerebro y por lo tanto material.

Esta física veracruzana del alma venía a ser de gran utilidad conceptual por ser este siglo el del primer acercamiento a los indígenas, que por las dificultades comunicativas anexas a la evangelización, tomo una forma de intercambio de imágenes. Y esta perspectiva aristotélica naturalista conducía a una seguridad en el control racional de las imágenes producidas por el cerebro, que tomaría forma concreta en la creación del Taller de pintura integrado por *tlacuilos* y anexo al Colegio de Santa Cruz en Tlalotelco y vecino del Colegio de Santiago donde se enseñaba lectura, escritura, música, latín, retórica, lógica, filosofía y medicina indígena (Ricard, 1986: 336).

Comunidad religiosa y la vida fáctica

Como Rickert ha puesto en claro, para que las acciones humanas resulten comprensibles es necesario que existan "valores universales" que permitan la construcción de una comunidad. Por eso a Rickert le parecen importantes los hombres que toman postura con respecto a estos valores pues al hacerlo definen la evolución de la política y el derecho (Rickert: 516.). Esta capacidad de los "actos reales del intentar y comprender" para ser comprendidos por tantos individuos le hace pensar a Rickert que estos actos reales comportan un "sentido lógico" (Rickert:516-181).

Para Kant la comunidad es un requisito para que las percepciones estén encadenadas pues de otra manera la serie de representaciones se renovarían en cada objeto nuevo y no tendría conexión con las experiencias anteriores ni relación temporal con estas experiencias. De aquí se concluye la comunidad de apercepción (*communio*) que los fenómenos deben tener en nuestro espíritu, ya que los enlaza en una existencia simultánea que los constituye como un todo (Kant, 1991:129).

Esta preocupación por la vida fáctica inspira en el siglo XIV la filosofía activa del franciscano Francesc Eixemenis, quien en su *Regiment de la cosa pública* (Eixemenis, f42r. Cap XVIII), aspira a construir la *Ciudad de Dios* en las ciudades repobladas, donde los burgueses se contraponían a los caballeros y campesinos (Moxo, 1979: 472). Las ciudades aragonesas habían sido constituidas por hombres libres no nobles, como resultado de la conquista del Ebro, que llegaron a ser de esta manera villanos libres. Eixemenis teoriza la fundación de estas ciudades como la estructuración de una comunidad inspirada en la Ciudad de Dios de San Agustín:

Pues si deseas que Dios te enderece en todos tus asuntos ves justamente y se leal a la cosa pública y a las comunidades en la manera que te aconsejo y Dios te hará gran misericordia. E si algún fraile menor o predicador quiere dar o asignar alguna donación que

los colegios de su orden haya ,es cuatro o cinco lo veas. Pues así se ha de mantener la comunidad y hacer lo contrario es contra todo buen orden y destruir sus cosas públicas, la cual cosa es pecado.

Esta teoría política de Eixemenis inspiró la urbanización virreinal americana, siguiendo la idea de la ciudad máquina que demuestra tesis de Eixemenis acerca de la conveniencia del cristianismo para fundar óptimamente un reino. La constitución de la Iglesia presupone el desarrollo de una comunidad cultural que, abriendo la comunicación de una tradición de vida en su interior, conduce a sus miembros a la comunidad con Dios y por ende a la salvación (Navone, 1981: 262).

La Comunidad religiosa como vertebración de la sociedad se expresa en el árbol novohispano de la vida, que aparece en los frescos del convento franciscano de Zinacantan (Reyes Valerio) y se injerta culturalmente sobre la prefigura del árbol chamánico que muestran los murales del convento de Malinalco (Barrañón, 2000). Aquí se muestra una evolución simbólica que parte del sacerdocio nativo y se transforma en la imagen de los religiosos como verdaderos sacerdotes, en la medida en que la sociedad participa de un grupo de valores comunes que conducen a la formación de una tradición cultural común, en un proceso que lleva de la acción comunicativa orientada a intereses hasta una acción comunicativa orientada a valores culturales (Habermas, 1971: 252). La comunidad de los símbolos es consecuencia de la intersubjetividad que resulta de la "anticipación recíproca" derivada del proceso de comunicación (Mead, 1965: 190ss) pues los miembros de una comunidad están unidos, directa o indirectamente, a través del sistema mismo, siguiendo el principio de que el todo es mayor que la suma de sus partes (Angyal, 1939: 25). La interacción simbólica que se verifica en la comunidad cultural sensibiliza las capacidades tácitas de captación dentro de la comunidad, lo que conduce a la familiarización con los misterios cristianos (Wainwright, 1980: 20). Estos misterios son revelados a los creyentes como consecuencia de la autocomunicación divina, a través de símbolos bíblicos y tradicionales, expresados a la comunidad creyente por la vía de la escritura y la tradición (Dei Verbum, 8 y 21).

Mediante este intercambio simbólico se inicia un proceso de inculturación que es conocido como el *nepantlismo*, en relación a un conocido episodio de la predicación de fr. Diego Durán, en el que extrañado y molesto porque un pobre indio había derrochado el dinero que había pedido prestado a todo el pueblo, para casarse y ofrecer una gran fiesta, éste último lo quiso tranquilizar explicándole al seráfico: "todavía estamos *nepantla*", es decir, "aún nos encontramos a la mitad del camino" (Durán, 1984: 237).

La ruptura con la formación social nativa se da en el momento de pedir los hijos a los indígenas, para ser educados por parte de los religiosos. Aquí se manifiesta la distancia entre el nuevo orden social que ya no representa el "sentido" de la realidad experimentada como un todo y las normas impuestas que aparentan ser imposiciones arbitrarias de otros individuos. Sin embargo, el proceso comunicativo en el que se instruye a los catecúmenos en el cuidado de sí anejo a la práctica religiosa cristiana, desemboca en la concepción que muestra el árbol de la vida franciscano de Zinacantan, en el que se fija la imagen de los religiosos como padres de la comunidad cristiana en la que finalmente se aplican las normas acompañadas de la anticipación de su sentido (Luhman, 1971: 259). La idea de la autoridad de la Iglesia se relaciona con la necesidad de formar a los discípulos cristianos, de una manera que no siempre coincide con la del mundo y sus valores, por lo que el magisterio eclesiástico previene con su autoridad de las adulteraciones de la tradición (*Lumen Gentium*, 8).

Al respecto recomendaba Fr. Alonso de Castro, teólogo salmantino, la enseñanza de los misterios de la fe cristiana a los

indios en la Nueva España, inclusive a través de profesores indios, pues (Gómez Canedo, 1982:p 332):

Ni conviene ocultarlos sino manifestarlos, en especial a quienes son capaces de tales misterios, porque lo que es verdaderamente precioso cuanto más se contempla más se alaba, ya que cuanto con mayor diligencia se examina, mejor nos parece que merece ser ensalzado...y los misterios de la nueva ley se revelan a todos., mientras antes se mantenía ocultos para muchos. Porque Dios, mediante su pasión, apartó de nosotros el velo a fin de que pudiésemos ver con claridad sus misterios.

La continuidad simbólica que se percibe en la adopción del árbol de la vida, confirma la postura de Daniélou acerca del conocimiento perfectamente objetivo que acompaña al símbolo, lo que es confirmado por la referencia a realidades similares, en diferentes culturas, de los mismos símbolos como son el sol y la lluvia. De donde se puede aceptar que se dan tanto una analogía del ser como estructuras permanentes del espíritu humano (Daniélou, 1957: 25).

Conclusiones y perspectivas

Como hemos mostrado, el "cuidado de sí" es un leitmotiv de la conquista espiritual, en la medida que es considerado una condición necesaria para la adopción del sistema de creencias europeo en la Nueva España. A partir de él es posible comprender los fenómenos de continuidad y ruptura simbólicas que caracterizan a esta etapa. Este "cuidado de sí" permitió realizar el enlace simbólico que permitió establecer la *communio* kantiana, sobre la base del proyecto filosófico social franciscano, cuyas raíces se remontan a la teorización agustiniana de la Ciudad de Dios. Esta comunidad simbólica se impulsa a través de las Escuela pictórica del Convento de Santiago de Tlatelolco, donde se forman los *tlacuilos* que decoran con frescos los conventos novohispanos, explicando con imágenes la forma específica de la "cura de sí". La preocupación de sí mismo, se convierte en una angustia por controlar la vida fáctica, lo que conduce al control de las imágenes y de los placeres, expresados en una serie de normas cuyo ejercicio se muestra en los murales conventuales. Este enlace simbólico forma el sustrato sobre el cual se construirán la espiritualidad virreinal y la memoria mexicana.

Referencias:

- A. Angyal. *The Structure of the Wholes: «Philosophy of Science» VI* (1939).
Artigas H., Juan B. *La piel de Dios*. Murales de Santa María Xoxoteco. Mexico : Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Arquitectura, 1984.
Armando Barrañón. *Iniciación y Mística Novohispana en el siglo XVI*. Tesis Doctoral. Universidad La Salle, 2003.
A. Barrañón. "A Natural Concept of Image in the Physics of fr. Alonso de la Veracruz", Los Alamos National Lab arXiv:physics/0101010 1 Jan 2001.
A. Barrañón. "Simbología solar de Malinalco", *Razón y Palabra*, No. 18, Mayo-Julio, (2000).
Basalenque, P. Diego. *Historia de la Provincia de San Nicolás de Tolentino de Michoacán*. México: Jus, 1963.
Beuchot, Mauricio. *Tratado de hermenéutica analógica*. México: UNAM-Itaca, 1997.
Ernst Cassirer. *Filosofía de las formas simbólicas*. México: FCE, 1975, t. III.
Concilio Vaticano II, *Lumen Gentium* 8 (DH 4121).
Jean Daniélou. *Dios y nosotros*, traducción de Florentino Pérez, Madrid: Taurus, 1957.
Descartes, R. *Discursos del método*. Madrid: Boreal, 1998.
Dei Verbum 8 y 21 (DH 4210s y 4228).
Dilthey, Wilhelm. *Introducción a las ciencias del espíritu*. México: FCE.
Dilthey, Wilhelm. *Hombre y mundo en los siglos XVI y XVII*. México: FCE, 1978.
Dulles, Avery. *El oficio de la teología. Del símbolo al sistema*. Barcelona: Herder, 2003.
Fr. Diego Durán. *Historia de las Indias de Nueva España*. Tomo I. Cap. VII. México: Porrúa, 1984.
Francisc Eixemenis. *Regiment de la cosa pública*, f42r. Cap XVIII.
Épécure, *Lettres et Maximes*, trad. M. Conche, Villers-sur-Mer, Ed. de Mégare, 1977. *Epinomis* 275 c 6.
"La flora y fauna en los frescos de Malinalco: paraíso convergente", Jeanette Favrot Peterson, en: *Iconología y Sociedad. Arte Colonial Hispanoamericano*. México: UNAM, 1987.
M. Foucault, *L'Herméneutique du sujet*. Paris: Hautes Études-Gallimard-Seuil, 2001.

Elena Isabel. De Gerlero, en: *Iconología y Sociedad. Arte Colonial Hispanoamericano*. México: UNAM, 1987.

"Parecer de Fr. Alonso Castro en favor de que se enseñen a los indios las artes liberales y la teología" (Salamanca, 1545). Apéndice de: Gómez Canedo, Lino. *La educación de los marginados durante la época colonial*. México: FCE, 1982.

Gómez Robledo, Antonio. *El magisterio filosófico y jurídico de Alonso de la Veracruz*. México: Porrúa, 1984.

Grijalva, Juan de. *Crónica de la Orden de N.P.S. Agustín en las Provincias de la Nueva España*. 2d. de. México: Imprenta Victoria, 1924(1624).

A. von Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, vol. 3: "Die Entwicklung des kirchlichen Dogmas" II/III, 4a. ed. revisada y aumentada, Tübingen 1910.

J. Habermas y N. Luhman. *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie*, (1971).

Heidegger, Martín. *Estudios de mística medieval*. Madrid: Siruela, 1997.

Agustín de Hipona. *Confesiones*. México: Porrúa, 1995.

Manuel Kant. *Crítica de la razón pura*. México: Porrúa, 1991.

J. von Kempiski. *Brechungen. Kritische Versuche zur Philosophie der Gegenwart* (1924).

George Lindbeck. *The Nature of Doctrine: Religion and Theology in a Postliberal Age*. Filadelfia: Westminster, 1984.

N. Luhmann. *Poder*. Barcelona: Anthropos-U. Iberoamericana, 1995.

N. Luhman. *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie*, (1971) .

G.H. Mead. *Mind, Self and Society*. (1934, 1965) .

Mendieta, fray Gerónimo. *Historia eclesiástica Indiana*. México: Porrúa, 1993.

Historia, (libro IV, cap. 12).

Salvador de Moxo. *Repoblación y Sociedad en la España Cristiana medieval*. Madrid: RIALP, 1979.

E. Nagel, *The Structure of Science* (1961) Cap. II.

John Navone/Thomas Cooper. *Tellers of the World*, Nueva York: Le jacq, 1981.

John Henry Newman. *On Consulting the Faithful in Matters of Doctrine*, Kansas City (Montana): Sheed and Ward, 1985.

Orígenes, *Contra Celso*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1967.

Fray Andrés de Olmos. *Tratado de hechicerías y sortilegios*. México: UNAM, 1990.

Pannenberg, W. *Teoría de la ciencia y teología*. Madrid: Libros Europa, 1981.

Platón, *Diálogo Ión*, (534e).

Platón. *Diálogos*. México: Porrúa, 1975.

Karl Rahner, «Para una teología del símbolo», en: id. *Escritos de Teología*, t.4, trad. de Justo Molina, Madrid: Taurus, 1963.

Constantino Reyes Valerio. *Arte Indocristiano*. Conaculta-INAH

Ricard, Robert *La conquista espiritual de México*. México: FCE, 1986.

H. Rickert. *Die Grenzen der der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung*.

Ricoeur, Paul. *Teoría de la interpretación. Discurso y excedente de sentido*. México: Siglo XXI-U. Iberoamericana, 2003.

Paul Ricoeur, *Finitud y culpabilidad*, traducción de Cecilio Sánchez Gil, Madrid: Taurus, 1969,

libro II: «La simbólica del mal» pássim.

W.H. Roscher. *Weiteres über die Bedeutung des E[guua] zu Delphi und die übrigen grammata Delphika*, Philologus, 60, 1901.

Simonetti (ed.). Orígenes. *De principis*. Turin Utet, 1968, 501 ss; Cit. por: Ferraris, Maurizio. *Historia de la hermenéutica*. México: Siglo XXI, 2002.

Tresmontant, Claude. *La mística cristiana y el porvenir del hombre*. Barcelona: Herder, 1980.

Ernst Troeltsch. *Agustín, die christliche Antike un das Mittelalter. Im Anschluss an die Schrift «De civitate Dei»*, München y Berlín 1915.

Ernst Troeltsch, *Die Absolutheit des Christentums 100*.

Ernst Troeltsch, *Selbständigkeit der Religion*, «Zeitschrift für Theologie und Kritik» 5 (1895).

Geoffrey Wainwright, *Doxology: The Praise of God in Worship, Doctrine and Life*, Nueva York: Oxford University Press, 1980.

Dr. Armando Barrañón Cedillo

Depto. de Ciencias Básicas, Universidad Autónoma Metropolitana, Azcapotzalco, México DF, México.